

---

# Geschichte der Kirche in Afrika

---

Samuel Désiré Johnson<sup>1</sup>

---

Dieser Aufsatz gibt einen kurzen Überblick, wie die Kirche in Afrika Fuß gefasst hat. Es geht dabei einerseits um die von den Missionen des Westens bevorzugten Einflusszonen und um ihre Methoden, die sie gebrauchten, um sich in Afrika zu installieren. Andererseits werden wir versuchen, ihr Verhalten gegenüber den lokalen Kulturen zu analysieren, ebenso wie die Beziehungen, die sie zur kolonialen Administration unterhielten. Unsere Untersuchung wird sich auf das westliche Afrika beschränken.

## 1. Die Einführung des Christentums in Afrika

Wenn man von der Evangelisierung Afrikas spricht, unterscheidet man allgemein drei Hauptphasen<sup>2</sup>:

Die erste Phase christlicher Präsenz in Westafrika<sup>3</sup> geht auf die Portugiesen<sup>4</sup> im 15. und 16. Jahrhundert zurück. Diese erste Phase war allerdings nur in den portugiesischen Niederlassungen wahrnehmbar. Diese aber bemühten sich erst gar nicht, außerhalb ihrer Handelsniederlassungen zu evangelisieren. Diese Phase hinterließ fast gar keine Spuren, abgesehen von den Inseln Cap-Vert, Principe, Sao Tomé und in Ländern wie Angola und Kongo-Zaire. Zum anderen hatten die Portugiesen hauptsächlich Wirtschaftsinteressen und hatten weder materielle noch menschliche Mittel, um die „entdeckten“ Länder in Besitz zu nehmen oder sie gar zu evangelisieren.

---

<sup>1</sup> Für weitere Einzelheiten zu den in diesem Aufsatz entfalteten Thesen zur Geschichte der Kirche in Afrika siehe: *Samuel D. Johnson*, *Schwarze Missionare – weiße Missionare. Beiträge westlicher Missionsgesellschaften und einheimischer Pioniere zur Entstehung der Baptistengemeinden in Kamerun (1841–1949)*, Kassel 2004. Die Übersetzung dieses Aufsatzes ist von Edgar Lüllau.

<sup>2</sup> Siehe *O. U. Kalu*, *Afrika-Mission in der Kolonialzeit*, in: *Jahrbuch der Evangelischen Mission* 17 (1985), 94–106. Jean Faure teilt die Evangelisation Westafrikas in zwei Hauptphasen ein. Der Beginn der kolonialen Phase um 1884 brachte seiner Meinung nach einen erheblichen Wandel in die missionarische Bewegung in Afrika. In diesem neuen kolonialen Kontext engagierte sich die Mission nicht nur selbstbewusst mit einer neuen Praxis, sie entstand überhaupt. (*J. Faure*, *Histoire des Missions et Eglises Protestantes en Afrique Occidentales des Origines à 1884*.)

<sup>3</sup> Es muss aber betont werden, dass seit dem 2. Jahrhundert Afrika als Kontinent in Kontakt war mit dem Evangelium, ja sogar evangelisiert wurde. (*J.-P. Messina*, *Christianisme et quête d'identité en Afrique*, Yaoundé 1999, 5 ff.)

<sup>4</sup> Siehe *Faure*, *Histoire*, 28 ff. Hier handelt es sich nicht um Missionare im engeren Sinne, sondern um geistliche Begleiter der weißen Bevölkerung in den Forts.

Für die zweite Phase ist die „*Fort-Mentalität*“ kennzeichnend. Es handelt sich um die Periode, die vom 17. Jahrhundert bis zur Berliner Konferenz (1884–1885) reicht. Während dieser Phase eröffneten die Händler der verschiedenen europäischen Länder entlang der Küste Handelsniederlassungen oder bauten sich zu ihrem Schutz Forts<sup>5</sup>. In dieser Zeit entstanden zum ersten Mal wohltätige Einrichtungen wie Schulen, Krankenhäuser etc. Diese Phase zeichnete sich aber auch durch die Tatsache aus, dass die Mission sich räumlich nur sehr langsam ausbreitete trotz der sehr starken Propaganda der westlichen Missionsgesellschaften.

Die dritte Phase beginnt nach der Berliner Konferenz (1884–1885). Diese Phase zeichnete sich durch den Zugang der Missionare in die befriedeten Zonen des Hinterlandes aus. Das ist auch die Zeit, in der sich zwischen den Missionsgesellschaften der verschiedenen Konfessionen eine echte Konkurrenz entwickelte. Die enormen Investitionen für die Errichtung von Institutionen am Ort und dem Aufbau einer Infrastruktur in Westafrika waren das Produkt dieses Konkurrenzkampfes zwischen den Missionen.

Hat die erste Phase kaum Spuren hinterlassen, so kann man feststellen, dass der aktuelle Entwicklungsstand der westafrikanischen Kirchen das Resultat der beiden letzten Phasen ist. Der koloniale Durchbruch hat nicht nur die wirtschaftliche Situation Westafrikas beeinflusst, sondern auch die Missionspolitik der westlichen Missionsgesellschaften. Die Strategie, die bisher darin bestand, autonome christliche Zellen aufzubauen, die ihren Glauben selbst ausbreiteten, nahm ein Ende. So kann man beobachten, dass sich die Missionstheorie der westlichen Missionsgesellschaften vor, während und nach der kolonialen Periode ganz entscheidend verändert hat.

Die bevorzugten Wirkungszonen der Missionsgesellschaften waren die westafrikanischen Küsten. Neue Faktoren, wie die Entdeckungen in der Medizin, insbesondere das Chinin und die Impfung gegen das Gelbfieber, aber auch die Bedürfnisse der europäischen Länder nach Rohstoffen für die neuen Industrien, führten die Missionsgesellschaften dazu, sich langfristig zu etablieren und mit ihren Regierungen zu kollaborieren. Das frühere Engagement für die Ausbildung des einheimischen Personals mit dem Ziel der Schaffung autonomer afrikanischer Kirchen wurde vernachlässigt. Die Einheimischen werden ab jetzt ausschließlich als Hilfskräfte der Mission ausgebildet. Vergessen sind die Prinzipien von Henry Venn, der von der „*Euthanasie der Mission*“<sup>6</sup> sprach. Die Kirchen Afrikas entwickelten sich immer mehr zu Zweigniederlassungen der Kirchen Europas. Die Missionen richteten sich auf Dauer ein. Nach der Berliner Konferenz hat die Mission leider ihren Charakter einer Bewegung verloren.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Es gab nach Faure (Histoire, 27) 23 Forts; C. P. Lucas, An Historical Geography of the British Colonies, Oxford 1889, spricht von 26 Forts, während G. MacDonald, Gold Coast past and present, London 1898, 28 f, 35 zählt.

<sup>6</sup> Faure, Histoire, 197 ff.

<sup>7</sup> Ebd., 16.

Die Berliner Konferenz eröffnete eine neue Epoche europäischer Expansion.<sup>8</sup> Die Folgen dieser Konferenz beschränken sich nicht allein auf politischen, geostrategischen und wirtschaftlichen Gebiet. Die Beziehungen auf den Missionsfeldern veränderten sich nach dieser Konferenz radikal. Die missionarische Arbeit in Afrika nahm eine neue Gestalt an, sie führte zu einer engen Kollaboration zwischen den Missionsgesellschaften und ihren jeweiligen Regierungen. Diese neuen Beziehungen warfen zum Beispiel die bisherige Missionsarbeit in Kamerun über den Haufen. Vor der Berliner Konferenz existierte in Kamerun eine eigenständige Baptistenkirche (gegründet von schwarzen Missionaren aus Jamaika, unterstützt von der Baptist Missionary Society, BMS) mit einheimischen Pastoren. Diese Kirche wurde nach der Berliner Konferenz einer neuen Missionsgesellschaft unterstellt. Sie verlor so ihre Unabhängigkeit.<sup>9</sup> Das Bild des Weißen gewann immer mehr an Einfluss. Der Schwarze, der schon vor der Berliner Konferenz<sup>10</sup> sehr hohe Verantwortung ausübte, wurde zu einem unbedeutenden Komparsen degradiert.

Die Beziehungen zwischen den westlichen Missionsgesellschaften und der kolonialen Administration waren jedoch komplizierter, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Man kann nur im ersten Überblick behaupten, dass die westlichen Missionare in ihrer Gesamtheit den Kolonialismus unterstützt hätten. Es ist sicher, dass einige unter ihnen ihre Administration vorbehaltlos und unterschiedslos unterstützt haben. Es ist aber auch anzuerkennen, dass einige von ihnen nur nach Notwendigkeit mit ihren Administrationen zusammengearbeitet haben. Andere jedoch haben stark gegen die koloniale Verwaltung opponiert, in dem sie offen für die lokale Bevölkerung eintraten. Es ist aber auch hervorzuheben, dass die Position der Missionare auf dem Missionsfeld nicht immer der ihrer Missionsleitung im Heimatland entsprach.<sup>11</sup>

Die beiden wichtigsten Missionsmethoden der westlichen Missionsgesellschaften, um Westafrika zu durchdringen und sich dort zu installieren, waren einerseits die Konversion der Chefs oder der Könige (oder wenigstens die Zusammenarbeit mit ihnen) und andererseits der Aufbau von Schulen, um die Einheimischen zu unterrichten.

<sup>8</sup> D. Fieldhouse, Die Kolonialreiche seit dem 18. Jahrhundert, in: Weltbild Weltgeschichte Bd. 29, Augsburg 1998, 178

<sup>9</sup> Johnson, Schwarze Missionare, 101 ff.

<sup>10</sup> Der erste schwarzafrikanische Bischof südlich der Sahara wurde 1518 in Rom von Papst Leo X. ordiniert (*Messina*, Christianisme, 56 ff.).

<sup>11</sup> Die Missionare der BMS in Jamaika haben sich erfolgreich für die Emanzipation der schwarzen Sklaven eingesetzt, während ihre Direktion in London eine viel reserviertere Position vertrat, ja eine gegensätzliche, in dem sie ihren Missionaren empfahl, sich nicht für die Sklaven einzusetzen.

## 2. Die Konversion der Chefs bzw. die Zusammenarbeit mit ihnen

Das Eindringen des Evangeliums in Westafrika wurde allgemein dargestellt als ein Kampf der europäischen Zivilisation gegen die afrikanische Kultur. Von den Chefs, als Repräsentanten und Verteidiger der offiziellen Kultur, hätte man erwarten können, dass sie aus Prinzip gegen die Evangelisation ihrer Leute waren. Das hat allerdings nur den Anschein, denn in Wirklichkeit waren die lokalen Chefs die Hauptpartner der westlichen Missionare.

John Vernon Taylor hat in seiner Studie über das Wachstum der Kirche in Buganda gezeigt,<sup>12</sup> wie entscheidend wichtig die Rolle der traditionellen Chefs für den Prozess der Einpflanzung der Kirche in diesem Gebiet war. Taylor hat in seinem Werk über die Rolle der Chefs und die sozialpolitischen Strukturen der traditionellen Gesellschaft hervorgehoben, wie sehr diese beteiligt waren an der Entstehung und Entwicklung der Kirche in Buganda. Die Begegnung der traditionellen Gesellschaft mit dem Christentum wird hier verstanden als Auslöser einer Reform der traditionellen Gesellschaft, einer Reform, die offensichtlich von den westlichen Missionaren überhaupt nicht beabsichtigt war, wohl aber gewünscht war von einem großen Teil der Bevölkerung. Die Entstehung der Kirche ist in keiner Weise als ein von außen kommender Zwang zu verstehen, sondern vielmehr als eine freie Wahl der einheimischen Bevölkerung. In Kamerun zum Beispiel konnte die Ausbreitung der westlichen Missionen nicht geschehen ohne die aktive Unterstützung der Könige und lokalen Chefs.<sup>13</sup> Die Basler Mission zum Beispiel, konfrontiert mit der Opposition der einheimischen Baptisten in Akwa, konnte ihre Rettung und die Kontinuität ihres missionarischen Werkes in Kamerun nur ihrer Verlegung in den Kanton Bell verdanken!

## 3. Die Rolle der Schule im Prozess der Evangelisation

Die Schule spielt bei der Verbreitung der christlichen Kirche in Westafrika eine wichtige Rolle. Durch das Schulsystem sollten die Schüler nicht nur vor der „heidnischen Tradition“ ihrer Eltern bewahrt, sondern auch gegen sie aufgebracht werden. Selbst nach fast 10 Jahren Engagement in Kamerun hat es die Basler Mission nicht geschafft, Erwachsene davon zu überzeugen, sich taufen zu lassen. Nur die Schüler ließen sich taufen. Für viele Schüler war dies sicher so etwas wie eine Schulpflicht, zumal der Schulunterricht und die Taufvorbereitung zusammenfielen und im selben Klassenraum stattfanden. Man kann sagen, dass die Basler Mission auf dem Missionsfeld in Kamerun nur überlebt hat Dank ihrer Schulen! Doch von Seiten der Schüler ist zu sagen, dass sie als Lehrer (Monitore) oder einheimische

<sup>12</sup> J. V. Taylor, *Growth of the Church in Buganda*, London 1963, 32 ff.

<sup>13</sup> Johnson, *Schwarze Missionare*, 207–229

Katechisten das wichtigste Werkzeug im Prozess der Evangelisierung der afrikanischen Bevölkerung waren. Ein Lehrer oder Katechist war ein Einheimischer im Dienste der Mission, der die Aufgabe hatte zu unterrichten und zu predigen. Es ist deshalb kein Zufall, dass fast alle alten Pastoren in Kamerun früher Lehrer und Katechisten waren. Unter diesen Umständen war es so, dass der einheimische Lehrer oder Katechist gleichzeitig ein Multiplikator im Dienste der Missionsgesellschaft war. Der Lehrer spielte eine wichtige Rolle bei der Expansion des Christentums und bei der Gründung kirchlicher Gemeinschaften. Er war gleichzeitig der Garant einer effektiven Präsenz der jeweiligen Missionsgesellschaft in einer Region.<sup>14</sup> Die einheimischen Lehrer, die später Pastoren wurden, bildeten die neue afrikanische Elite, die die einheimischen Heiler bekämpften und später ihren Platz als Ratgeber und rechte Hand des Chefs oder traditionellen Königs einnahmen. Mehr als der europäische Missionar kämpfte der einheimische Lehrer gegen die eigene Tradition, die er gleichsetzte mit Heidentum!

#### 4. Mission und lokale Kulturen

Von der Haltung der westlichen Missionen gegenüber den lokalen Kulturen sprechend, berichtet Lamine Sanneh, dass die ethnografische Literatur heute fast einmütig glauben machen will, der Afrikaner sei Opfer der Begegnung mit den Missionaren gewesen, was indirekt zur Hypothese führt, dass die Einheimischen auf diese Weise ihre Identität oder ihre Kultur als Folge dieser Begegnung verloren hätten.<sup>15</sup>

Dass die Intervention der Mission die Kultur und die lokale Traditionen beeinflusst oder geprägt hat, bleibt unbestreitbar. Trotzdem wäre es übertrieben, diese Begegnung – von Seiten des Afrikaners – nur negativ zu sehen. Wir denken in Anlehnung an Sanneh, dass die Intervention der europäischen Missionare zu relativieren ist. In der Tat, so wie jede Kultur ein Produkt von gegenseitigem Austausch ist, hat auch der Kontakt mit der europäischen Kultur zu einer authentischen Entwicklung der lokalen Kulturen beigetragen. Ebenso wie endogene Elemente können auch exogene Elemente zu einer Entwicklung der vorgegebenen Kultur beitragen. Nach Sanneh sah sich das Christentum von Anfang an vor der Notwendigkeit einer Übersetzungsarbeit aus dem Aramäischen und Hebräischen. Diese Notwendigkeit der Übersetzung führte auf der einen Seite zu einer Relativierung seiner jüdischen Wurzeln und andererseits zu einer Infragestellung von Aspekten der hellenistischen Kultur des römischen Imperiums. Diese

<sup>14</sup> Selbst wenn er wegen Polygamie oder anderer disziplinarischer Probleme von der Teilnahme am Abendmahl der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen war, blieb er trotzdem eine wichtige Hilfskraft für den Aufbau der missionarischen Werke in der betreffenden Region (A. Hastings, *A History of African Christianity 1950–1975*, Cambridge 1979, 269 f.).

<sup>15</sup> L. Sanneh, *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*, New York 1995, 202 f.

Übersetzungsarbeit wurde so zum Instrument der Verbreitung des Christentums. Jüdische und griechische Kultur vermischten sich und ermöglichten die Entstehung und Expansion einer neuen Religion, nämlich des Christentums. Diese beiden Kulturen trugen daher zur Charakterbildung des Christentums entscheidend bei.<sup>16</sup> Das Christentum bereichert sich in jeder neuen Umgebung mit dortigen kulturellen Elementen, die sie je nach Möglichkeit integriert. Adrian Hastings beschreibt dieses Phänomen mit dem Begriff „*Village Christianity*“.<sup>17</sup> Der Prozess der Evangelisation Afrikas war sicherlich das Resultat der Spannungen zwischen der europäischen und der afrikanischen Kultur, ein Prozess, der vergleichbar ist mit dem Kontakt zwischen der jüdischen und der griechischen Kultur, ohne jedoch die afrikanische Kultur einfach durch die europäische zu ersetzen. In Wirklichkeit geht das Christentum nicht einfach in einer Kultur auf, sondern es ereignet sich das, was man eine „*Kreolisierung*“ des christlichen Lebens nennen kann.<sup>18</sup> Von dieser Seite her gesehen kann man sagen, dass die Afrikaner nicht einfach nur Objekte, sondern auch Subjekte in ihrem eigenen Prozess der Evangelisation waren. Durch den Prozess der Übersetzung der Bibel haben die Missionare den Einheimischen die Möglichkeit gegeben, sich nicht nur mit dem Evangelium vertraut zu machen, sondern vor allem es zu begreifen und es nach ihrer eigenen Façon zu interpretieren. Schließlich kann man bestätigen, dass in dem Prozess der Evangelisation nicht nur die Einheimischen geprägt und beeinflusst wurden durch die europäische Kultur, sondern auch die Missionare durch die lokale Kultur. Die Missionare, die auf das Missionsfeld als Lehrende kamen, erwiesen sich auch als Lernende (selbst wenn es nur passiv war). Man kann diesen Prozess auch erklären mit dem Konzept der Hybridität, das literarisch entwickelt wurde von Homi K. Bhabha.<sup>19</sup> Um die menschliche Identität zu beschreiben, schlägt das Konzept der Hybridität von Bhabha eine Revision der früheren Urteile vor, die erlaubt über Dichotomien hinaus zu denken. Dieses Konzept ermöglicht es, jenseits von Gegensätze zu denken, wie „*the colonial and the colonized, the master and the slave, the citizen and the stranger*“. Nach Bhabha gilt es, statt klare Grenzen zwischen den Kategorien zu ziehen, vielmehr zu recherchieren, wie sehr diese miteinander verbunden sind, wissend, dass beide Kategorien aufeinander verweisen und zugleich neue Identitäten bilden.

Zum Schluss betonen wir, dass die Geschichte der Kirche in Afrika es verdient, mit etwas mehr Objektivität neu gelesen zu werden. Was bisher

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Hastings, History, 272 f.

<sup>18</sup> Th. Ahrens, Lutherische Kreolität, in: Mission nachdenken, Frankfurt a.M. 2002, 11–14, 137.

<sup>19</sup> H. K. Bhabha, The Location of Culture, London 1994. Dieser Ausdruck kommt ursprünglich aus der Biologie, um ein Wesen mit verschiedenen Erbsen zu charakterisieren. Im 19. Jahrhundert wurde dieser Ausdruck für die Mischlinge gebraucht. Dieser Begriff nahm schließlich in den 1980er Jahren eine subversive Bedeutung an (s. bes. S. 4, 38, 193, 207–209).

als klare Tatsache erschien, könnte sich als ungenau erweisen. Die Herausforderung für die Missionsgeschichtsschreibung in Afrika besteht heute darin, sie in Bezug auf den Anteil der Missionen und der westlichen Missionare, als auch auf die Beteiligung der Einheimischen an der Evangelisation ihres Kontinentes in gerechter Weise darzustellen.

## Bibliografie

- Ahrens, Th.*, Lutherische Kreolität, in: *Mission nachdenken*, Frankfurt a. M. 2002
- Bhabha, H. K.*, *The Location of Culture*, London 1994
- Faure, J.*, *Histoire des Missions et Eglises Protestantes en Afrique Occidentale des Origines à 1884*, Yaoundé 1978
- Fieldhouse, D.*, Die Kolonialreiche seit dem 18. Jahrhundert, in: *Weltbild Weltgeschichte* Bd. 29, Augsburg 1998
- Hastings, A.*, *A History of African Christianity 1950–1975*, Cambridge 1979
- Johnson, S. D.*, *Schwarze Missionare – weiße Missionare. Beiträge westlicher Missionsgesellschaften und einheimischer Pioniere zur Entstehung der Baptistengemeinden in Kamerun (1841–1949)* (Baptismus-Studien 5), Kassel 2004
- Kalu, O. U.*, *Afrika-Mission in der Kolonialzeit*, in: *Jahrbuch der Evangelischen Mission* 17 (1985), 94–106
- Lucas, C. P.*, *An Historical Geography of the British Colonies*, Oxford 1889
- MacDonald, G.*, *Gold Coast past and present*, London 1898
- Messina, J.-P.*, *Christianisme et quête d'identité en Afrique*, Yaoundé 1999
- Taylor, J. V.*, *Growth of the Church in Buganda*, London 1963
- Sanneh, L.*, *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture* (ASMS 13), New York 1995